



BAROQUE

Baroque

7 | 1974

Actes des journées internationales d'étude du
Baroque, 1974

Rapport d'ouverture

Jacques Roger



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/baroque/438>

DOI : 10.4000/baroque.438

ISSN : 2261-639X

Éditeur :

Centre de recherches historiques - EHESS, Éditions Cocagne

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 1974

ISSN : 0067-4222

Référence électronique

Jacques Roger, « Rapport d'ouverture », *Baroque* [En ligne], 7 | 1974, mis en ligne le 26 avril 2013, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/baroque/438> ; DOI : 10.4000/baroque.438

Ce document a été généré automatiquement le 3 mai 2019.

© Tous droits réservés

Rapport d'ouverture

Jacques Roger

- 1 Mesdames, Messieurs,
- 2 Puisque des rencontres anciennes et des souvenirs de jeunesse me valent l'honneur d'ouvrir nos débats, permettez-moi de rendre force à une formule usée et de souligner combien cet honneur est dangereux. Certes, le baroque a aujourd'hui droit de cité dans l'Université française. Cela n'a pas été sans peine, et nous devons beaucoup de reconnaissance à nos maîtres qui ont gagné cette première bataille. Est-ce à dire que, pour employer une expression de Pierre Mesnard, le « monstre baroque ait été complètement « apprivoisé » ? Je n'en suis pas très sûr. Il y a neuf ans, ici même, Jean Rousset posait la question : « Peut-on définir le baroque ? », et il se demandait aussitôt : « Cette question est-elle tout à fait folle ? », car, ajoutait-il, « chacun semble avoir son " baroque " »¹. Neuf ans plus tard, je ne sais pas si nous sommes plus avancés. Pour le scandale de beaucoup de bons esprits, le contenu de la notion de baroque reste toujours aussi flou et controversé. Son « statut épistémologique », pour employer une formule à la mode, n'est toujours pas précisé. La querelle du baroque typologique et du baroque historique n'est peut-être pas close. Or, si nous ne sommes pas plus avancés, en revanche nous avançons. Non contents de parler d'art baroque et de littérature baroque, nous prétendons aujourd'hui parler d'une pensée baroque. Sans doute avons-nous raison, car c'est peut-être ainsi que nous découvrirons, sinon la clé du baroque, du moins certains de ses traits fondamentaux. Mais nous devons aussi penser que nous nous préparons, avec une audace paisible et peut-être inconsciente, à ajouter aux dangers et aux incertitudes du baroque les difficultés et les incertitudes de l'histoire des idées. Vous m'accorderez donc qu'il n'est pas sans péril d'ouvrir ce débat et qu'il serait plus confortable de le clore : enrichi des connaissances et des vues générales que vous allez verser au dossier, je pourrais aisément marquer les accords et les dissonances. Je dois au contraire avancer à tâtons et je vous demande pardon à l'avance de ce qu'il y aura d'incertain dans ma démarche.
- 3 Poser le problème d'une « pensée baroque » n'est en soi ni radicalement nouveau, ni surtout inattendu. Les historiens de l'art ou de la littérature baroque n'ont jamais prétendu que les formes qu'ils étudient, lors même qu'elles sont soumises à des lois et des

traditions qui leur sont propres, vivent d'une vie autonome. D'une façon très générale, ils font référence, implicitement ou explicitement, à un type particulier de « sensibilité » dont l'art et la littérature ne sont qu'un mode d'expression, et qui peuvent fort bien par ailleurs susciter certains systèmes intellectuels. On parle couramment d'un « esprit » baroque, d'une « mentalité » baroque, d'une « civilisation » baroque. La « pensée » baroque serait donc, comme l'art et la littérature, l'expression dans un domaine particulier de cet « esprit », de cette « mentalité », de cette « sensibilité ». Tout cela est sans doute vrai. Mais supprimons l'adjectif « baroque », et demandons-nous si nous savons atteindre historiquement un « esprit », une « mentalité », une « sensibilité ». Nous serons, je le crains, beaucoup moins assurés et nous découvrirons peut-être que notre assurance première venait de l'adjectif « baroque » - car nous savons tous que le baroque existe - plutôt que de ces substantifs « esprits », « mentalité », « sensibilité », qui pourraient bien n'être que les signes de notre impuissance et les subterfuges de notre mauvaise conscience.

- 4 Permettez-moi de prendre un exemple des ambiguïtés auxquelles nous nous exposons, et de l'emprunter à l'un des maîtres des études baroques, Jean Rousset. Dans l'article déjà cité, Jean Rousset résume ses impressions sur la chapelle Saint-Yves, construite par Borromini, en écrivant : « L'Un est saisi dynamiquement à travers le multiple »². Il n'est pas nécessaire d'être grand clerc pour penser aussitôt à Giordano Bruno. Mais on peut être sûr que le premier à y penser a été Jean Rousset lui-même ; ce qui ne va pas sans créer une certaine gêne, car on peut craindre que le paragraphe, apparemment de pure description, qui se clôt par cette formule, ne soit en réalité dirigé vers elle et donc par elle. L'unité suggérée entre une forme architecturale et une philosophie serait alors découverte à la fin, mais parce qu'elle était admise d'entrée de jeu. Nous hésiterons pourtant à accuser Jean Rousset d'avoir introduit de force une unité dont nous sentons nous aussi la présence. L'erreur ne serait-elle pas en la circonstance d'avoir fait intervenir la « sensibilité » ? En effet, lorsque Jean Rousset passe des formes architecturales qu'il contemple à « l'effet produit sur (sa) sensibilité de spectateur », puis de là à une interprétation intellectuelle, que prétend-il faire ? Retrouver en lui-même cette « sensibilité baroque » qui, commune à l'architecte et au philosophe, ferait édifier par l'un des églises, par l'autre des systèmes ? Mais s'agit-il vraiment de sensibilité ? Lorsque Jean Rousset nous dit que « le cercle pur et calme du lanternon (...) symbolise l'éternité et l'unité divines », nous savons qu'il s'agit d'une symbolique parfaitement consciente, intellectualisée et déjà traditionnelle. Le détour par la « sensibilité » ne peut ici que compliquer le problème.
- 5 La question est donc de savoir à quel niveau d'analyse nous pouvons saisir le fait baroque dans l'histoire des idées. C'est sur ce point, j'imagine, que la confrontation des méthodes et des points de vue à laquelle nous allons nous livrer pendant ce colloque risque d'être particulièrement fructueuse. C'est pourquoi, comme je le disais tout à l'heure, je préférerais conclure plutôt que préluder. Mais, puisqu'il me faut préluder, je le ferai en prenant quelques exemples qui, s'ils ne nous permettent pas de résoudre tous les problèmes, nous permettront peut-être d'en poser correctement quelques-uns.
- 6 Mon premier exemple sera emprunté au domaine de la cosmologie. Domaine privilégié assurément, puisque l'imagination humaine s'y exerce à la fois sous la contrainte et dans la plus entière liberté. Contrainte des observations astronomiques dont la précision va devenir très grande avec Tycho Brahé et sera déterminante pour le développement de la pensée de Kepler. Contrainte aussi d'une tradition solide et qui demeurera incontestée,

selon laquelle le mouvement des astres dessine des figures mathématiques ou doit au moins s'analyser en figures mathématiques. Mais aussi liberté entière d'imaginer, hors de toute vérification expérimentale possible, la nature et les rapports de ces mouvements et de ces figures. Pourvu que « les phénomènes soient sauvés », on peut tout imaginer et tout dire. Là plus qu'ailleurs, l'esprit humain obéit à ses propres lois et aux aventures de son histoire.

- 7 L'œuvre de Copernic est susceptible, comme on sait, de deux lectures différentes. L'une, précise et technique, révèle que l'univers copernicien est presque aussi compliqué que celui de Ptolémée – d'aucuns disent même: plus compliqué – et que le Soleil n'y est même pas exactement au centre du monde. L'autre, plus globale et suscitée par Copernic lui-même, souligne au contraire la simplicité et l'harmonie d'un cosmos où règnent les sphères et les mouvements uniformes. Le Soleil est au centre du monde, place qui lui revient de droit pourrait-on dire, parce qu'il est le roi des astres errants et parce que le roi, comme Dieu, doit être au centre.
- 8 Image très simple et qui semble aller de soi. En réalité – et je vous renvoie ici au beau livre d'Hélène Tuzet – c'est une image neuve ou du moins renouvelée. Dans l'univers d'Aristote, Dieu est hors du monde. Pour Pic de la Mirandole, la situation est plus complexe : la dixième sphère ou Empyrée est l'image du Père, et le Soleil au milieu des planètes l'image du Fils. Ficin résume et rassemble l'image de Dieu « centre de tout (...) comme le roi au milieu de la cité, le cœur au milieu du corps, le Soleil au milieu des planètes »³. Retenons la superposition des images : l'analogie de nature entre le cœur et le Soleil est une vieille « correspondance » de l'alchimie; elle devient ici une homologie dans des structures semblables. Galilée et Harvey se la renverront comme une balle, peut-être sans le savoir. La superposition Dieu-Roi-Soleil va durer au moins de Ficin à Voltaire. Il n'est pas nécessaire de faire intervenir la psychanalyse et l'image du Père pour reconnaître que la place et le rôle du centre dans chacune des structures considérées signifient le rôle de l'ordre, de l'harmonie, de la raison. Ils signifient aussi la suprématie de l'esprit sur la matière : *Mens agitat molem*, comme Voltaire le répète cent fois.
- 9 Cette configuration, que l'on peut appeler « classique », sous-tend toute une réflexion politique, de la monarchie de droit divin au despotisme éclairé, en passant par l'image célèbre du Roi-Soleil dont on sait quelle est bien antérieure à Louis XIV. Elle sous-tend également la conception mécaniciste de la nature qui ramène la création à n'être qu'une machine juste capable de transmettre le mouvement qu'elle reçoit de Dieu. La biologie mécaniciste, et en particulier la théorie des germes préexistants, montre à quel point la nature est privée d'*efficace*, comme disait Malebranche. Les grandes philosophies de la fin du XVII^e siècle manifestent toutes cette primauté absolue du centre divin. Dans le domaine de la théologie, il suffit de rappeler le grand mouvement qui, de la Réforme à Malebranche en passant par tous les augustinien, souligne que toute initiative appartient à Dieu et que la créature est impuissante. Notons ici la fréquence d'une image cosmothéologique, celle de la lumière, qui, de Pic de la Mirandole aux Philosophes du XVIII^e siècle, traduit le caractère unidirectionnel de la révélation et du salut, qu'ils viennent du Dieu de Luther et de Calvin, de l'éternel Géomètre de Voltaire ou de la déesse Raison. N'oublions pas que l'Être Suprême dont Robespierre organisait le culte avait reçu son titre de Bérulle.
- 10 Cette structure générale reçoit pourtant, au début du XVII^e siècle, un rude assaut, et dans ce domaine même de la cosmologie où elle s'exprimait avec le plus de liberté: je veux dire l'invasion de l'infini. Je me contente de nommer Bruno, puisque Hélène Tuzet nous

parlera de lui, et je rappellerai seulement qu'il n'a rien d'un astronome, que, tout copernicien qu'il est, il juge Copernic trop timide et trop enfermé dans ses mathématiques, et que les savants professionnels les plus modernes, Kepler et Galilée, sont beaucoup plus réservés que lui, voire franchement hostiles à cette idée d'infini. La raison en est assez simple: c'est que l'infini, au début du XVII^e siècle, c'est l'irrationnel, et tout le monde n'a pas l'ardeur poétique de Bruno. Si l'on admet l'infini, il faut admettre que l'univers, selon la formule célèbre de Pascal, est « une sphère infinie, dont le centre est partout, la circonférence nulle part ». Je laisse de côté l'ample littérature suscitée par cette formule et soulignerai seulement, après d'autres, que ce qu'il y a de grave en cette affaire, ce n'est pas tant que la sphère soit infinie – elle manifeste ainsi la puissance infinie de Dieu – mais c'est que le centre soit partout, car l'homme n'est nulle part. L'image de Pascal, originale seulement en ceci qu'elle s'applique à l'univers créé, n'abolit pas l'image fondamentale du centre et de la circonférence. Si cette image était absolument abolie, comme elle le sera beaucoup plus tard, l'homme pourrait chercher à être à lui-même son propre centre, à proclamer son autonomie. Mais l'image n'est pas abolie: elle est simplement brouillée et devenue incompréhensible. L'homme dépend toujours d'un centre, mais ce centre est partout. Il sait que l'univers a un centre, mais ce centre est comme s'il n'était pas. Dans un univers de cette sorte, rien n'est possible: ni l'indépendance, ni la subordination harmonieuse et acceptée.

- 11 À quel point l'idée de l'infini a été ressentie comme une menace, on peut le mesurer par l'admiration que suscita, à la fin du siècle, la découverte du calcul infinitésimal, qui soumettait l'irrationnel au joug de la raison. Mais cette victoire n'était pas totale et l'on devait discuter encore longtemps sur l'infini réel, dont beaucoup s'obstinèrent à refuser l'existence. Le plus remarquable fut peut-être la réaction des cosmologistes « professionnels », qui se replièrent prudemment sur le système solaire. Il est difficile de dire quand s'évanouit définitivement la sphère des étoiles fixes qui limitait encore le cosmos de Copernic: elle disparut dans l'inattention générale, à un moment où l'astronomie concentrait ses efforts sur le système solaire, qui lui au moins avait un centre. Sans doute ce centre n'était-il plus, depuis Kepler, que le foyer d'une ellipse; mais, de la loi des aires à la loi de la gravitation, on parvint à restaurer dans le système l'harmonie compromise et même à y intégrer les comètes. À ce moment-là seulement, on osa affronter à nouveau l'infini, pour tenter de le coloniser. Thomas Wright en 1750, Kant en 1755 furent les pionniers d'une entreprise parfaitement achevée par Laplace en 1796. Dans *l'Exposition du Système du Monde* éclatent l'harmonie et l'uniformité reconquises : le soleil, centre de son système, tourne autour du centre de sa galaxie, lequel tourne autour du centre de l'univers. Les vitesses moyennes sont uniformes, les « inégalités séculaires » sont périodiques. C'est l'esprit même de Copernic, et de l'univers infini nous sommes revenus à un cosmos ordonné.
- 12 Que conclure de cette histoire ? D'abord, que la pensée cosmologique a résisté de toutes ses forces à un assaut venu de l'extérieur et qu'elle a fini par en triompher. Ensuite, que cette résistance et cette victoire finale sont celles d'une structure imaginaire fondamentale et qui intéresse bien d'autres domaines que la cosmologie. Enfin, que la crise consécutive à l'irruption de l'infini et qui correspond à ce qu'on peut appeler l'âge baroque, s'est située à l'intérieur même de cette image fondamentale, tendant à la brouiller plutôt qu'à l'abolir. C'est sur ce dernier point que je voudrais revenir maintenant, en prenant mon second exemple dans un tout autre domaine, celui de l'art de guérir.

- 13 Je vais donc prendre trois œuvres assez régulièrement espacées dans le temps et qui présentent un certain nombre de traits communs : *l'Universa Medicina* de Jean Fernel (première édition, 1554 ; première édition complète, posthume, 1567) ; les *Œuvres complètes* d'Ambroise Paré (première édition, 1573), *l'Ortus Medicinæ* de Jean-Baptiste van Helmont (première édition, posthume, 1648). Le premier trait commun de ces trois œuvres, c'est de rassembler les écrits d'un individu : seules les œuvres de jeunesse de Femel, traitant de mathématiques et de cosmographie, ont été négligées par Plancy, l'éditeur de *l'Universa Medicina*, et quelques petits traités de van Helmont ont été négligés par son fils Mercure, éditeur de *l'Ortus Medicinæ*. Les omissions de Plancy assurent au moins l'unité des trois œuvres, toutes trois consacrées à l'art de guérir. À la lecture, on s'aperçoit que, de Fernel à van Helmont, la définition du domaine médical, l'étendue et la nature des connaissances incluses dans le savoir du médecin ne se sont pas modifiées. Remarquons en passant qu'on ne pourrait en dire autant si l'on allait de Fernel à ses plus directs héritiers intellectuels, Guy Patin par exemple. Mais, pour van Helmont comme pour Femel, la médecine inclut la « philosophie naturelle », une réflexion générale sur la nature et ses pouvoirs. Moins systématiquement, parce qu'il est chirurgien, mais tout aussi spontanément, Ambroise Paré étend ses recherches dans le même sens. Aucune révolution conceptuelle, aucun remaniement épistémologique n'a donc bouleversé le domaine médical de Femel à van Helmont. Sur ce fond homogène, nous devons être à même de saisir des différences.
- 14 Au premier abord, nous risquons d'en saisir trop, au point d'en être accablés. Si je dis, *grosso modo*, que Fernel est aristotélécien, Paré empirique et van Helmont chimiste, j'en dis trop et pas assez. Trop, car je risque de m'embarquer dans le détail infini des opinions et, au terme de mon analyse, je me trouverai en face de trois mondes individuels, clos sur eux-mêmes et incomparables. Pas assez, car ces étiquettes générales ne définissent qu'incomplètement les œuvres en cause.
- 15 Or mes trois auteurs ont un même propos : connaître la nature pour soigner l'homme, ce qui suffit à leur poser le même problème, celui de la connaissance et de l'action, ou, en termes plus généraux, celui des rapports de l'homme et de la nature. Mais comme il leur est impossible d'envisager la nature et l'homme sans faire intervenir Dieu, qui créa l'une et l'autre, ce sont donc trois personnages dont nous avons à examiner les rapports : Dieu, la nature et l'homme.
- 16 La possibilité d'une connaissance rationnelle de la nature ne fait visiblement aucun doute pour Fernel. L'instrument de cette connaissance est l'analyse, analyse opérée dans un premier temps par l'observation et les organes des sens, dans un second temps par la raison. Lorsqu'il s'agit de comprendre le corps humain, le premier temps correspond à l'analyse anatomique, qui permet de distinguer les différentes parties du corps, les différents systèmes et, pour finir, les « parties homéomères » qui composent les divers organes. Au-delà, c'est l'analyse rationnelle qui nous permet de retrouver les quatre éléments et les mixtes qui composent toute matière, inerte ou vivante. À partir de là, la théorie des tempéraments et celle des humeurs permet de distinguer le normal, qui est équilibre, et le pathologique, qui est déséquilibre. La maladie étant un état anormal, la thérapeutique consiste à rétablir l'équilibre détruit en évacuant l'humeur surabondante ou en fournissant à l'organisme l'élément qui manque. Ce qui est possible parce que cet élément existe dans la nature, et particulièrement dans les plantes. Ainsi s'articulent la physiologie, la nosologie et la pharmacologie, sur le fond général d'une philosophie naturelle rationaliste, à laquelle correspond une théorie rationaliste de la connaissance.

- 17 Que rien de tout cela ne corresponde à la science moderne importe peu ici. Que la rationalité de la nature, telle qu'elle est comprise et sentie par Fernel, ne soit même pas pour nous une rationalité scientifique ne nous importe pas davantage. Ce qui importe, par contre, c'est que cette philosophie naturelle intègre sans effort à son édifice rationnelle jeu des âmes et même le surnaturel. L'aristotélicien Fernel ne serait pas de son siècle s'il ne subissait pas en quelque manière l'influence du platonisme. Cette influence, particulièrement nette dans le *De Abditis Rerum Causis*, va, comme il est fréquent à cette époque, jusqu'à l'identification de la *forme* aristotélicienne et de l'*idée* platonicienne. Dieu intervient donc directement dans la nature, et certaines maladies ont des causes « cachées », c'est-à-dire divines. Mais cette intervention de Dieu ne trouble pas Fernel, car elle ne nuit ni à la rationalité du monde ni à la possibilité de l'action humaine. L'exorcisme est aussi une thérapeutique. Entre Dieu, la nature et l'homme règne une harmonie qui garantit le savoir et l'action, laquelle n'est elle-même que l'application d'une connaissance rationnelle. La nature est intelligible à l'homme parce que Dieu la veut telle, et il la veut telle parce que ses desseins eux-mêmes, quoique passant infiniment les pouvoirs de la raison humaine, ne sont pourtant pas essentiellement hétérogènes, irréductibles à l'analyse, inconcevables à la raison humaine. Dieu et l'homme, si j'ose dire, pensent de la même manière, selon la même logique et la même rationalité.
- 18 Il est moins facile de résumer la philosophie naturelle d'Ambroise Paré, qui ne tenta jamais une synthèse semblable à celle de Fernel. Mais cela même est un signe. La construction rationnelle, l'analyse rationnelle, au sens où Fernel l'entend, importent peu à Paré. Paré cite du Bartas, ce qui n'est pas un hasard :
- Celuy-là qui combat contre l'expérience,
N'est digne du discours d'une haute science.
- 19 Mais l'expérience dont parle Ambroise Paré n'est pas l'analyse du sensible dont parle Fernel. Elle est découverte de la nature et non analyse méthodique. Elle accumule les faits particuliers, y compris les plus inattendus, ceux que Paré désigne lui-même comme « choses monstrueuses ». Cette intervention du monstre dans la philosophie naturelle est très digne de remarque. Fernel ne s'y intéresse pas. Paré les collectionne, ce qui n'est pas absolument nouveau, mais se pratique beaucoup plus à la fin du XVI^e siècle qu'auparavant. Sur la signification du monstre pour Paré, je vous renvoie à la belle édition du traité *Des Monstres et Prodiges*, que Jean Céard nous a donnée en 1971. Je dirai simplement ici que le monstre n'inquiète pas vraiment Ambroise Paré. Il n'est pas inquiétant, parce qu'il est œuvre de Dieu, comme tout le reste de la création. Ce qui indignait Paré, c'est la simulation que pratiquent les mendiants, car elle contrefait l'œuvre divine. La richesse de la création, même dans ses formes les plus inattendues, témoigne seulement du pouvoir de Dieu. Que la raison s'y perde ne trouble pas Ambroise Paré. Ou plutôt, il ne consentirait pas à dire que la raison s'y perd, car, éclairée par l'expérience et par la foi, la raison peut fort bien admettre l'inattendu et l'inclassable. Là raison n'est plus pouvoir d'organisation des universaux: elle est admiration et action. Action réfléchie, éclairée par toute l'expérience antérieure, confiante en elle-même, car au moment où elle reconnaît ses limites, elle se sait soutenue et continuée par l'assistance divine : « Je le pensai, Dieu le guérit ».
- 20 Que l'œuvre de Paré et la philosophie naturelle qu'elle suppose soient aussi sereines que celles de Fernel, cela est sûr ; mais il est sûr aussi que la sérénité de Fernel est fondée sur l'accord rationnel qu'il découvre entre Dieu, la nature et l'homme, tandis que celle

d'Ambroise Paré est fondée sur la foi religieuse que cet accord existe et la conviction que la raison humaine n'a qu'à s'incliner devant lui. Il semble historiquement prouvé qu'Ambroise Paré a vécu en catholique, mais il n'en est pas moins vrai qu'il est pénétré de l'esprit de la Réforme.

- 21 Il serait difficile d'en dire autant de Jean-Baptiste van Helmont, né à Bruxelles en 1577, compatriote et très exact contemporain de Rubens. Catholique ardent, étudiant à Louvain, van Helmont peut passer pour un fils de la Contre-Réforme. Mais il n'aime guère les Jésuites et il a découvert Thomas à Kempis et Tauler. Avant d'être tenté par l'aventure chimique, c'est l'aventure spirituelle qui l'attire. Peut-être a-t-il entendu Juste Lipse, et il a certainement été séduit un temps par le stoïcisme chrétien. Mais un songe est venu l'arrêter sur cette voie :
- 22 Il me semblait que j'étais une bulle vide dont le diamètre s'étendait de la terre jusqu'au ciel. Un sarcophage était suspendu au-dessus ; au-dessous, à la place de la terre, il y avait un abîme d'obscurité. Je frissonnai devant l'immensité et je perdis conscience de toute chose et de moi-même⁴.
- 23 C'est donc par la découverte de son propre néant que commence pour van Helmont la recherche de la vérité. Mais cette recherche ne peut être l'œuvre de la raison, fruit du péché, œuvre de mort, instrument de Satan. Sans entrer dans le détail de la théorie de la connaissance développée par van Helmont, qu'il me suffise de dire ici que la vérité ne peut être atteinte que par l'abandon à la volonté divine ; mais abandon ardent, coupé de prières et de sanglots, d'efforts vains et d'attentes inquiètes, de reproches même, à ce Dieu qui ne répond pas :

Alors je dis, le cœur triste : Dieu bon ! jusqu'où ira ta colère ? Toi qui jusqu'à ce jour n'as pas révélé une seule vérité à tes Écoles de Médecine, jusqu'à quand refuseras-tu la vérité au peuple qui te reconnaît ? Ne lui est-elle pas encore plus nécessaire aujourd'hui qu'autrefois ? Ou bien prends-tu plaisir à cet holocauste de Moloch ? Veux-tu que te soit sacrifiée la vie des pauvres, des veuves et des orphelins, dans la torture affreuse et le désespoir des maladies incurables ? Comment donc ne cesses-tu pas de perdre tant de familles par l'incertitude et l'ignorance des médecins ?
- 24 Je tombai la face contre terre et je dis : Seigneur, pardonne-moi si l'amour du prochain m'a poussé trop loin. Sois généreux, sois généreux pour ma charité indiscreète ; car tu es le bien qui est à la racine de la bonté même. Tu connais mes soupirs ; j'avoue, tu le sais, que je ne suis rien, que je ne sais, ne vaux, ne peux et n'ai rien ; que je suis pauvre, nu, vide, vain ; donne, Seigneur, donne la science à ta créature afin qu'elle se connaisse elle-même, à cause de ton précepte d'Amour et enfin en toi, qui es tout et au-dessus de tout⁵.
- 25 Finalement, c'est dans le renoncement total qu'apparaît soudain la lumière qu'on n'attendait plus. Car bien sûr l'image de la lumière est ici vingt fois reprise. Lumière qu'on entrevoit à travers les obscures vapeurs de la raison raisonnante ; lumière qui éblouit soudain et soudain disparaît. La vérité n'est ni découverte ni conquise ; elle est donnée, au mieux comme récompense, par Dieu, que van Helmont nomme toujours « le Père des Lumières » ; donnée ou refusée.
- 26 Assurément, rien de tout cela n'est absolument nouveau, et la théorie de la connaissance par identification développée par van Helmont est au moins très proche de celle de Paracelse entre autres. Mais le don d'identification qui fait le vrai médecin est chez Paracelse congénital ; chez van Helmont, il est donné par la lumière qui descend du Père, au moment choisi par Lui. Ni la recherche infatigable, ni sans doute même la prière, ne peuvent assurer l'illumination.

- 27 Certes, une fois la vérité reçue, tout n'est pas fait et le savant doit multiplier les enquêtes et les expériences. Un système peut être construit, qui devient un gros livre auquel van Helmont donne le titre peu modeste de « Naissance » ou peut-être mieux « Lever » de la Médecine: *Drtus Medicinae*. Son arrogance à l'égard des savants en général et de ses confrères en particulier est à la mesure de son humilité devant Dieu; devant la maladie aussi parfois: car s'il sait panser les plaies, il ne sait pas si Dieu les guérira.
- 28 Que conclure de tout cela, sinon que, de Fernel à van Helmont, Dieu a changé de visage. Garant pour Fernel de l'intelligibilité de la nature, souverain créateur pour Paré de la nature inépuisable, il est devenu pour van Helmont l'unique dispensateur de la lumière, mais aussi celui qui la refuse sans qu'on sache pourquoi, et qu'on serait tenté d'accuser de caprice s'il n'était Dieu. Parallèlement, la nature hautement rationnelle et quasi translucide pour Fernel devient pour Paré l'infinie collection des êtres créés et pour van Helmont le lieu où agissent les innombrables forces semi-spirituelles, ferments, archées, exécuteurs des volontés du Très-Haut. Parallèlement encore, la raison qui permet à Fernel d'aller au-delà de ce que découvrent les sens est dépossédée de son pouvoir, d'abord au profit de l'expérience, ensuite au profit de l'illumination. Parallèlement enfin, l'homme, d'abord soutenu par Dieu dans la connaissance et dans l'action, cesse de l'être dans la connaissance, puis dans l'action même, sauf par un don gratuit de Dieu.
- 29 D'un Dieu qui n'a jamais été aussi présent que depuis qu'il se cache: Fernel le nomme rarement, Paré quelquefois, van Helmont très souvent. Et, pour montrer que van Helmont n'est pas un cas exceptionnel, permettez-moi d'évoquer Kepler, dont Pierre Costabel va nous parler, de l'évoquer simplement pour rappeler la forme étrange d'une œuvre qui insiste presque davantage sur les échecs que sur les succès, d'une œuvre où la Providence intervient sans cesse et dans les hasards biographiques – Kepler aurait-il jamais rencontré Tycho Brahé et disposé de ses recueils d'observation si le roi de Danemark ne s'était fâché contre l'astronome qui tyrannisait ses vassaux ? – et surtout dans sa recherche même, où les idées viennent, disparaissent et reviennent soudain, comme si le savant n'était là que pour que les recevoir et les soumettre à l'épreuve du calcul. Dans ces caractères étranges qui ont frappé tous les historiens, il y a peut-être un fait historique autant qu'un trait de psychologie individuelle. Et pourquoi la Providence n'aurait-elle pas assisté Kepler, puisqu'elle ne dédaigna pas d'encourager Descartes par un songe et même par trois songes successifs ? Mais Descartes pensa que Dieu garantirait sans défaillance les efforts de sa raison, ce qui était précisément le contraire de ce que pensait van Helmont.
- 30 Si j'essaye maintenant de rassembler mes deux exemples, que dirai-je ? D'abord, que la pensée européenne subit, à la fin du XVI^e siècle et au début du XVII^e, une crise grave qui porte essentiellement sur la rationalité de la nature. Non que cette rationalité soit niée ; mais elle n'est plus considérée comme accessible dans la nature et par le pouvoir naturel de la raison humaine. Car le principe de cette rationalité n'est pas dans les choses mêmes: il est en tout état de cause dans la souveraine Sagesse. Mais il semble que maintenant cette souveraine Sagesse se soit comme retirée du monde, qu'elle se dissimule derrière la diversité et l'inconstance des phénomènes, dont le foisonnement n'est pas anarchique certes, mais obéit à des lois inconnues et inconnaissables. Lois qui d'ailleurs ne s'inscrivent plus dans la nature des choses, car les choses n'ont plus de nature. Leur réalité ontologique est ailleurs, dans un ailleurs que nous ne savons plus où situer, quelque part hors d'un monde où ne subsistent plus que des apparences.

- 31 Pour parodier le mot prudent des anciens astrologues, disons nous aussi avec réserve : *historia inclinat, non necessitat*. On ne trouvera pas chez tous les savants et tous les philosophes de la période les mêmes marques de cette crise. Elle semble même être restée assez étrangère à un homme comme Galilée, mais nous en apprendrons davantage sur ce sujet ici-même. Elle est subie sans doute beaucoup plus qu'acceptée par Kepler, sous la plume de qui nous trouvons cette étonnante condamnation d'une cosmologie qu'on aurait bien envie d'appeler « baroque » et qui est celle de Ptolémée présentée par Apien :
- 32 Oh ! Puissé-je avoir assez de larmes pour pleurer sur le zèle pathétique d'Apianus qui, s'appuyant sur Ptolémée, perdit son temps et son ingéniosité à construire des spirales, des boucles, des hélices, des tourbillons et tout un labyrinthe de volutes, afin de représenter ce qui n'existe que dans l'esprit, ce que la Nature refuse d'accepter comme image⁶.
- 33 Mais on en trouvera des aspects divers et parfois contradictoires dans la plupart des œuvres du temps, dans la vision dynamique de la nature, chez Bruno et chez Kepler, dans la façon dont Bacon entend soumettre le savant à la nature et peut-être même chez Descartes, dans la façon dont il voit en Dieu le créateur libre des vérités éternelles, dans sa conception du temps et de la création continuée. En analysant les constellations d'idées qui constituent la pensée de la première moitié du XVII^e siècle, en examinant les relations qui les unit ainsi que les retournements dont ces relations sont susceptibles, on devrait, me semble-t-il, découvrir le schéma fondamental qui, organisant des idées anciennes dans une structure spécifique, pourrait être le noyau de la pensée baroque. Et puisque j'ai insisté tout à l'heure sur « l'excentricité » du baroque et suggéré à ce propos des superpositions d'images et des homologues de structures dans des domaines fort différents, permettez-moi un dernier exemple. Je vous ai dit que Harvey compare le cœur au soleil, comme Galilée le soleil au cœur. Dans des notes de Harvey, nous trouvons la formule : « Cor, imperator, Rex ». Autre analogie banale. Mais, en 1628, dans le *De Motu Cordis et Sanguinis*, Harvey pense que c'est le cœur qui donne au sang la chaleur et l'esprit vital, qu'il l'envoie ensuite répandre dans tout le corps. En 1649, cependant, dans la seconde *Lettre à Riolan*, Harvey a changé d'avis : c'est le sang qui est maintenant lui-même source de chaleur et de vie, et le cœur n'est plus que le moteur de sa circulation. Vous rappellerai-je que c'est le 30 janvier 1649 que Charles 1^{er} a été décapité à Whitehall ? Y a-t-il un lien, et lequel, entre les deux faits ?
- 34 Existe-t-il une « pensée » baroque ? Personnellement, je ne le crois pas. Mais je pense qu'il existe quelques attitudes intellectuelles fondamentales et peut-être aussi existentielles qu'intellectuelles, susceptibles « d'informer » des systèmes fort différents, voire contradictoires. Ces attitudes fondamentales, nous pouvons peut-être les atteindre par l'étude comparée des constellations d'idées et des superpositions d'images. Je ne sais si les exemples que j'en ai donnés ont pu vous convaincre. J'espère au moins qu'ils vont permettre à la discussion de commencer.

NOTES

1. « Peut-on définir le baroque ? » in : *Baroque Revue internationale* n°1, 1965 Actes des Journées internationales d'études du Baroque. Montauban, 1963.
 2. *Ibid.*, p. 21.
 3. *Theologia platonica*, XVIII. Cité par H. Tuzet, *Le cosmos et l'imagination* (Paris, 1965), p. 27.
 4. *Ortus Medicinae* (Amsterdam, 1648), p. 17, A.
 5. *Ibid.*, p. 19, A.
 6. *Astronomia Nova*, 1. II, ch. XIV. Cité par A. Koestler, *Les Somnambules* (T I. fr., Paris, 1960), p. 304.
-

AUTEUR

JACQUES ROGER

Université de Paris